

Anthropologie et Sociétés



M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) no 17 : Ce que donner veut dire. Don et intérêt, Paris, La Découverte, coll. Textes à l'appui, 1993, 274 p.

Pierre Beaucage

Volume 19, numéro 1-2, 1995

[Retour sur le don](#)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015360ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015360ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Beaucage, P. (1995). Compte rendu de [M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) no 17 : Ce que donner veut dire. Don et intérêt, Paris, La Découverte, coll. Textes à l'appui, 1993, 274 p.] *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2), 276–279. <https://doi.org/10.7202/015360ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1995

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

ment d'une contribution scientifique de cet ordre — autant dire trouver l'inaccessible. Cette biographie intellectuelle dépasse ainsi la singularité de Mauss et est, d'une certaine façon, celle de tout homme qui, dans la nuit, se prépare une lampe bien que ses yeux soient éteints, comme disait Héraclite.

Xavier Blaisel
Laval (Québec)

Références

BAILLARGEON S.

- 1994 « L'illustre méconnu. Le sociologue Marcel Fournier se fait le biographe de l'ethnologue Marcel Mauss », *Le Devoir*, 3-4 décembre.

DUMONT L.

- 1983 « Marcel Mauss : une science en devenir » : 167-186, in *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.

LÉVI-STRAUSS C.

- 1983 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » : ix-liv, in *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.

M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) n° 17 : *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, La Découverte, coll. Textes à l'appui, 1993, 274 p.

Depuis plusieurs années, le nom du M.A.U.S.S. et certaines de ses idées circulent en sciences humaines. Cependant, soit qu'il ait été finalement desservi par un acronyme accrocheur, soit que la formule de l'abonnement ait trop restreint la circulation des travaux, il semble que le collectif n'a pas suscité le débat que mérite le changement de cap qu'il propose à l'anthropologie¹, mais aussi à la sociologie, à la philosophie, à l'histoire. Le numéro 17 de cette revue semestrielle permet de se faire une bonne idée des avenues de recherche qu'explore ce groupe, pour qui l'adhésion à un paradigme commun n'exclut pas la diversité des interrogations et des interprétations. La position commune est bien résumée dans la courte présentation d'Alain Caillé. Elle peut se condenser en une phrase : « [...] pour n'être pas expurgable de l'intérêt [...] le don n'y est pas non plus réductible » (p. 8). De façon plus précise, il propose que :

1) Le don occupe bien, dans la « société archaïque » la place centrale que Mauss avait attribuée à ce « phénomène social total », ce qui « implique en toute rigueur qu'on ne saurait comprendre les sociétés modernes sans les penser en regard de cette originalité » (p. 4).

2) La notion courante du don comme gratuité absolue, qui entraîne son rejet comme catégorie utile par les sciences humaines, provient de l'évolution particulière de la pensée théologique chrétienne concernant l'amour gratuit de Dieu, la grâce (p. 5).

Si la première référence (très maussienne) à l'évolutionnisme semble faite pour agacer une anthropologie qui lui tourne le dos depuis un siècle, la seconde relativise, en l'historicisant, des catégories fondamentales sur lesquelles s'est construite l'anthropologie sociale : le don, et son

1. Voir le débat autour du livre de Godbout et Caillé (1992) dans Ouellette et Bariteau (1994 : 297-344).

dérivé, l'échange réciproque. De façon générale, le type de réflexion proposé s'inscrit tout à fait dans le courant interprétatif qui se développe depuis les années quatre-vingt.

Les textes théoriques et ethnographiques regroupés dans ce volume sont, il faut le reconnaître, d'inégale valeur.

Parmi les contributions les plus originales, soulignons celles de Vidal et de Tarot, qui remettent en question le texte sacré de Mauss comme point de départ obligé de la réflexion sur le don. Le premier resitue cette dernière dans une tradition qui remonte à l'antiquité classique, tradition que Mauss connaissait (sans jamais considérer qu'il en était le prolongement). L'auteur prend comme point de départ la représentation iconographique antique des Trois Grâces. Dans ces trois vierges dansant une ronde, les mains entrelacées, Sénèque retrouvait précisément les trois « obligations » dégagées par Mauss : donner, recevoir, rendre (p. 64). L'auteur montre comment chaque époque ultérieure a réinterprété l'allégorie en fonction des redéfinitions du don et de la grâce. Dans ce contexte, l'apport de Mauss fut moins de découvrir que de « généraliser une problématique qui préexistait depuis longtemps aux travaux des anthropologues » (p. 71). D'ailleurs, au terme de son essai, Mauss se réinsère inconsciemment dans cette tradition philosophique par ses conclusions de morale : le don est un phénomène non seulement observable, mais *souhaitable*.

Poursuivant dans le même type de questionnement, C. Tarot part d'une question laissée en plan par Mauss : si le don a universellement précédé l'échange marchand moderne, qui en est l'opposé, quand et comment s'est produite la rupture ? D'où provient la conception occidentale du « don gratuit » qui embrouille nos perceptions des autres formes ? L'auteur remonte bien au-delà de la révolution industrielle, la référence la plus courante, jusqu'à la révolution spirituelle du christianisme (lui-même héritier de la conception juive de l'Alliance) qui « se veut une économie de la grâce [soit] une extension (universalisme), une radicalisation (du don au pardon), une intériorisation (conversion, amour) du système du don » (p. 94-95). L'auteur montre comment (contrairement aux dieux païens qui ont besoin des sacrifices, et avec lesquels les humains instaurent une réciprocité) le Dieu chrétien, dans sa perfection même, n'a en rien besoin des hommes, d'une part, et leur donne tout, d'autre part, depuis la vie même jusqu'à son Fils. La démesure du don rend toute réciprocité impossible à moins qu'elle ne soit de même nature : c'est l'auto-sacrifice du Christ, et il annule du coup la dette (p. 106). Tout comme l'article de Vidal, celui de Tarot montre l'intérêt de faire éclater un cadre disciplinaire trop étroit qui empêche de saisir les enracinements profonds et complexes des concepts anthropologiques dans d'autres régions de la pensée occidentale.

Toujours sur le plan théorique, mais sur un tout autre registre, L. Cordonnier s'interroge sur la pertinence de l'opposition classique entre l'intérêt et la gratuité, opposition qui est au cœur du débat sur le don. Ce dernier est-il ou non fondé sur l'attente d'un retour ? (Il ne serait plus alors un « vrai » don.) La réciprocité peut-elle découler du calcul des coûts et des avantages individuels ? L'auteur prend comme point de départ la théorie des jeux et le célèbre dilemme du prisonnier : celui-ci peut obtenir la liberté en trahissant son compagnon, ou s'en tirer avec une peine moyenne si aucun des deux ne parle. Si l'autre parle, cependant, il prendra vingt ans ! Sa décision dépendra donc du comportement présumé de l'autre. Les divers modèles théoriques aboutissent au même résultat : dans une situation d'intérêts opposés, et dans l'ignorance du comportement du partenaire, il est préférable de jouer le pire, plutôt que de risquer de se faire avoir. Or, il est clair qu'aucun groupe social ne se maintiendrait longtemps si chacun de ses membres tentait uniquement de maximiser son avantage personnel. Peut-on résoudre le problème en introduisant la durée ? La réaction du partenaire dans une première interaction peut servir de guide pour son comportement futur, surtout s'il faut effectuer d'entrée de jeu un déboursé important, irrécupérable par la suite (et aussi « inutile » qu'une bague de fiançailles... ou les colliers et bracelets de la kula). Mais là encore, pour qu'il y ait une assurance raisonnable de

poursuite de l'interaction, il faut qu'il existe une *norme* de réciprocité, sanctionnée par la coutume ou par l'intervention de forces politiques ou surnaturelles. Par rapport au point de départ, la perspective finale est donc renversée.

Contrairement à ce qu'a prétendu l'anthropologie économique formaliste², il est impossible de faire découler les systèmes de dons, contre-dons, échanges symboliques, de l'intérêt individuel des participants : ils sont par définition antérieurs à ce dernier et ils créent les conditions socioculturelles qui permettront aux acteurs de mener à terme des transactions satisfaisantes. Au terme de cet article dense et rigoureux, on doit accorder à l'auteur qu'il a effectivement su dépasser l'opposition « manichéenne » entre l'intérêt et la norme de réciprocité, pour accéder à un niveau où sont articulés l'individuel et le social.

Se situant au niveau empirique, les articles de S. Latouche et de A. Insel se répondent dans la mesure où ils tentent de définir les conditions de coexistence de ces deux logiques, celle du don et celle de la réciprocité : l'un, par une réflexion à bâtons rompus sur un voyage en Mauritanie, l'autre, par une analyse quantitative des temps de travail en France. Le premier constate l'enchevêtrement constant des deux logiques, autant dans la sphère du privé que dans celle du public, dans cette société profondément marquée par l'Islam et par la dominance des obligations de parenté. Le don n'exclut pas le calcul : il est « un pari sur un avenir incertain » (p. 134). Insel souligne, quant à lui, l'inadéquation des catégories statistiques officielles qui limitent le don à certains transferts de biens (« cadeaux »), tandis que sa forme principale est le travail non rémunéré effectué essentiellement à l'intérieur des ménages : pour la France (1985) il serait *supérieur* de 27 % au temps de travail salarié, le seul officiellement comptabilisé dans le calcul du PIB. Sans être vraiment gratuit, il « s'inscrit dans une logique de la dette indéterminée » qui affirme l'existence d'un lien social (p. 226).

C'est précisément cette question qui constitue le point de départ de l'article de Godbout et Charbonneau. Les auteurs partent de l'hypothèse selon laquelle, dans le groupe familial, l'« obligation à rendre » n'implique pas que l'annulation de la dette soit une situation normale ou désirable, hypothèse qu'ils entreprennent de vérifier chez des résidents de banlieue (Montréal et Québec). Leur enquête montrerait plutôt que c'est le report constant d'une *dette*, positive ou négative, qui constitue la norme, dette qui pourra même éventuellement être « acquittée » envers un tiers : « c'est une roue qui tourne » (p. 244). Si une crise survient, ce n'est pas parce qu'il y a dette, mais parce qu'elle est excessive, dans un sens ou dans l'autre : on a l'impression que « l'autre ne fait pas sa part » ou, au contraire, qu'on ne pourra jamais lui rendre ce qu'il nous donne, ce qui crée un lien de dépendance qui peut devenir insupportable.

À côté de ces contributions intéressantes et, souvent, profondément originales, plusieurs textes n'apportent pas grand-chose de neuf. P. Rospabé cherche, par une perspective comparative, à éclaircir la question de la « monnaie sauvage ». On ne voit guère en quoi il ajoute beaucoup à trente ans d'anthropologie sociale quand il nous montre, à grand renfort d'exemples de tous les continents, que « la monnaie archaïque permet certes de payer, mais jamais d'acheter, [qu'] elle paie la vie mais non les choses » (p. 35). Il en va de même des observations plutôt superficielles et décousues que nous livre A. Caillé concernant le « don de paroles » : l'ampleur de l'objet, qui inclut aussi bien la « conversation à la française » (faudrait-il dire « à la parisienne » ?) que l'honneur des Rifains et la Grande Parole mélanésienne, ne permet rien d'autre, hélas, qu'un rappel de lieux communs sur un sujet déjà fort rebattu. Le texte de G. Berthoud, sur le don et le sacrifice, souffre du même défaut. L'auteur rappelle d'abord les classiques (Hubert et Mauss, Tylor, Girard), puis il conclut avec Detienne qu'après un siècle d'essais et de recherches, la problématique est encore largement dominée par la pensée chrétienne de l'abnégation, du don gratuit et total (p. 88). Dans une courte note, R. Jamous se penche sur l'« échange

2. Voir par exemple Schneider (1974).

de violence» chez les Iqar'yen du Rif, sujet qui aurait pu être passionnant car la violence constitue (en apparence du moins) l'opposé structural du don. Mais en élargissant la catégorie d'échange pour y faire entrer les biens, la parole et la mort, l'auteur banalise ce que la violence a justement de spécifique. Il fait allusion au donné ethnographique plus qu'il ne l'analyse. Il aurait fallu une analyse symbolique plus poussée des rituels de compensation d'homicide (symétrie) et de demande de protection (asymétrie) pour que le premier apparaisse comme « complément diachronique » du second. Par exemple, pourquoi la mobilisation de la force divine par le chérif (le « troisième terme » et sa *baraka*) ne suffit-elle pas à annuler la dette entre familles, causant tout au plus une pause dans la vendetta ?

Quant à l'article de J. Dewitte sur la « donation de l'apparence » chez l'animal, il étonne, et détonne, dans le contexte. Que la biologie darwinienne tourne parfois court quand il s'agit d'expliquer par l'« avantage sélectif » la présence de tel trait morphologique chez l'animal (comme la crinière du cheval...), on en conviendra aisément. Est-ce une raison pour abandonner une approche matérialiste, à laquelle nous devons de comprendre quelque peu la dynamique du vivant, au profit d'une métaphysique finaliste, d'un « plan de construction » (p. 21) qui ne peut renvoyer qu'à un Créateur octroyant « une donation première » inexplicable en termes rationnels ? (p. 29). C'est une chose d'analyser le poids de la tradition chrétienne sur nos formes de pensée, comme le font Vidal et Tarot; autre chose, de nous situer à l'intérieur de cette tradition !

Malgré ces réserves, par la qualité générale de son contenu, par l'ouverture d'esprit et le refus du dogmatisme qui s'y affirment, *Ce que donner veut dire* constitue une contribution importante au questionnement actuel sur les fondements mêmes des rapports sociaux.

Pierre Beaucage
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Références

GODBOUT J.T. et A. Caillé

1992 *L'esprit du don*. Montréal : Boréal; Paris : La Découverte.

OUELLETTE F.-R. et C. Bariteau (dir.)

1994 *Entre tradition et universalisme*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

SCHNEIDER H.K.

1974 *Economic Man. The Anthropology of Economics*. New York : The Free Press.

Alain TESTART : *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin, 1993, 144 p., bibliogr.

Dans ce petit volume, Testart propose de mettre en lumière « l'étroite analogie » entre la forme de la religion et les formes sociales. Il propose en particulier d'examiner la nature des dons entre hommes et celle des dons entre l'Homme et les dieux.

Le livre est divisé en deux parties, Religions (I) et Sociétés (II). Dans la première partie, Testart rejette la définition usuelle de la religion afin d'agrandir son champ d'enquête, proposant que la simple croyance en un ou plusieurs dieux est une définition trop restrictive, étant donné